# Die Lehre vom Naturrecht

bei

# Karl Ch. F. Krause

---

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Würde eines Doktor juris utriusque
der hohen juristischen Fakultät der Universität Bern

vorgelegt von

**Theodor Schwarz**
von Zürich

---

Bern — Buchdruckerei Dr. Gustav Grunau — 1940

# Die Lehre vom Naturrecht

bei

# Karl Ch. F. Krause

---

**Inaugural-Dissertation**

zur Erlangung der Würde eines Doktor juris utriusque
der hohen juristischen Fakultät der Universität Bern

vorgelegt von

**Theodor Schwarz**
von Zürich

---

Bern — Buchdruckerei Dr. Gustav Grunau — 1940

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Die juristische Fakultät hat diese Arbeit am 22. Febr. 1940 auf Antrag von Prof. Dr. Hans Fehr als Dissertation angenommen, ohne damit zu den darin ausgesprochenen Auffassungen Stellung nehmen zu wollen.

Herrn Professor Hans Fehr und Herrn Professor Walter Burckhardt † bin ich für ihren Rat und ihre Hilfe zu Dank verpflichtet.

# Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung . . . . . 5
II. Krause und das Naturrecht der Aufklärung . . . . . 8
III. Das Verhältnis von Recht und Moral bei Krause . . . . . 13
IV. Das Recht als organisches System . . . . . 18
V. Krause und der Rechtspositivismus Hegels und der Historischen Schule 25
VI. Die metaphysische Begründung des Rechts . . . . . 35
VII. Krause und das christliche Naturrecht . . . . . 40

# Abkürzungen

R. Ph. = Das System der Rechtsphilosophie, Krause.

N. R. = Grundlage des Naturrechts, Fichte.

Gr. d. Ph. R. = Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hegel.

# Literaturverzeichnis


*H. Ahrens,* Das Naturrecht oder die Rechtsphilosophie, 1837.

*W. Burckhardt,* System und Methode des Rechts, 1936.

*V. Cathrein,* Recht, Naturrecht und positives Recht, Freiburg i. B. 1901.

*H. Fehr,* Die Ausstrahlungen des Naturrechts der Aufklärung in die neue und neueste Zeit, 1938.

*J. G. Fichte,* Grundlage des Naturrechts, Jena und Leipzig, 1796.

*A. Gysin,* Die Lehre vom Naturrecht bei Leonard Nelson und das Naturrecht der Aufklärung, Berner Diss. 1924.

*Hegel,* Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, 2. Aufl. Berlin 1840.

*Im. Kant,* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga 1785.

*K. Ch. F. Krause,* Das System der Rechtsphilosophie, aus dem Nachlass herausgegeben von G. Röder, Leipzig 1874.

— Grundlage des Naturrechts, oder philosophischer Grundriss des Ideals des Rechts, 1803.

— Abriss des Systems der Rechtsphilosophie, 1828.

— Vorlesungen über das System der Philosophie, 1828.

— Abriss des Systems der Philosophie, 1886.

— Grundriss der Geschichte der Philosophie, 1887.

— Zur Geschichte der neueren philosophischen Systeme, 1889.

*K. Larenz,* Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, 2. Aufl. Berlin 1935.

*G. Mehring,* Der Formalismus in der Lehre vom Staate, Stuttgart 1833.

*L. Nelson,* System der philosophischen Rechtslehre, Leipzig 1920.

— Die Theorie des wahren Interesses, in „Reformation der Philosophie", Leipzig 1918.

*K. v. Savigny,* Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung, 1815.

*Thomas von Aquino,* Summe der Theologie, III. Band, Stuttgart 1938, Ausgabe Kröner.

# I. Einleitung

Die Rechtsphilosophie Karl Christian Friedrich Krauses heute darzustellen bedarf einer Begründung. Mehr als andere Denker seiner Zeit ist Krause in Vergessenheit geraten. Sein philosophisches System, der Panentheismus, vermochte nicht Schule zu bilden, seine Rechtsphilosophie löste keine nennenswerte politische Bewegung aus — wenn wir von der Gruppe der „Krausistas" im Spanien der siebziger Jahre absehen [1]).

Krauses Rechtsphilosophie, die in ihrer ersten Form 1803 und in der endgültigen Fassung 1828 erschien, stand im Schatten der grossen Vorgänger Kant und Fichte und der zeitgenössischen Historischen Schule. Völlig verdunkelt wurde Krauses rechtsphilosophisches System durch die Rechtsphilosophie Hegels. Das Schicksal von der Hegelschen Philosophie beiseite geschoben zu werden hat Krause mit so hervorragenden Denkern wie Apelt und Fries geteilt. Krause, Apelt und Fries, die alle drei stark von der kritischen Philosophie Kants beeinflusst waren, standen Hegel bestimmt an spekulativem Geist und an Originalität, sicherlich nicht an der Fähigkeit zu kritischem, methodischem Denken nach.

Der aus der Philosophie Hegels sich entwickelnde Junghegelianismus war Krauses Philosophie ebenfalls nicht günstig. Die epigonenhaften, im Sinne Krauses geschriebenen Werke C. Roeders (1844, Grundzüge des Naturrechts) und H. Ahrens (1837, Das Naturrecht) riefen eine weitere Literatur über Krause hervor, doch vermochten sie nicht, ihm den gebührenden Platz in der Geistesgeschichte zu sichern [2]).

---

1) Krauses System vermochte im aufgeklärten Bürgertum des rückständigen, halbfeudalen Spaniens Fuss zu fassen. Der fortschrittlich-demokratische und humanistische Charakter der Krauseschen Philosophie, ihre Mittelstellung zwischen Theismus und Pantheismus, die Ablehnung der Revolution und die Befürwortung einer allmählichen Entwicklung zum demokratischen Rechtsstaat entsprachen vollkommen den gemässigten Anschauungen des spanischen Liberalismus.

2) In diesem Zusammenhang sei auch auf das 1833 erschienene, in vielen Punkten mit Krauses Rechtslehre übereinstimmende Werk „Der Formalismus in der Lehre vom Staat" von G. Mehring hingewiesen.

Es berührt eigenartig, feststellen zu müssen, dass es hauptsächlich Hegels System war, über dem man Krauses Rechtsphilosophie vergass. Denn gerade Krause war der Lösung des Problems, das Hegel in seinem Werke „Naturrecht und Staatswissenschaft" zu lösen geglaubt hatte, sehr nahe gekommen. Hegel hatte sich, wie schon der Titel seines Werkes andeutet, die Aufgabe gestellt, den Rechtspositivismus der Historischen Schule mit der Naturrechtslehre Kants und Fichtes zu versöhnen. Er löste diese Frage im Grunde zugunsten der Historischen Schule, indem er das positive Recht zum Naturrecht erhob. Krauses Lösung ist dagegen verwickelter, tiefer; sie neigt eindeutig auf die Seite des Vernunftrechts. Krauses Aufhebung des Gegensatzes von Rechtspositivismus und Naturrechtslehre befriedigt allerdings auch nicht ganz. Krause entfernte sich zum Teil stark von der kritischen Methode Kants, was ihn an einer folgerichtigen Durchführung dieser Aufgabe hinderte.

Bevor auf die Rechtsphilosophie Krauses näher eingegangen werden kann, ist es nötig, kurz auf seine allgemeine Philosophie einzutreten.

Krauses philosophisches System, der Panentheismus, steht unter dem Einfluss von Schellings objektivem Idealismus. Krause hat sich zwar gegen eine derartige Abhängigkeit verwahrt, doch gibt er selbst zu, dass man von Schellings Philosophie aus am ehesten zu einem Verständnis seiner „Wesenlehre" gelangen könne. Unter Wesenlehre versteht Krause die Erkenntnis des allumfassenden Wesens, des Absoluten.

Um die Wesenlehre zu entwickeln, gibt es einen analytischen, subjektiven und einen synthetischen, objektiven Weg. Die analytische Methode entspricht ungefähr dem Weg, den Fichte in seiner subjektiven Philosophie einschlug, während die synthetische Methode dem objektiven und absoluten Idealismus nahesteht.

Die Verbindung der beiden Methoden ist charakteristisch für den vermittelnden Zug der Krauseschen Philosophie. Auch in seiner Rechtsphilosophie spielt die Verbindung der synthetischen und der analytischen Methode eine wichtige Rolle [3]).

Der analytische Weg geht vom Ich aus und führt bis zur Anerkennung Gottes. Die Grundlage der Erkenntnis bildet hier das

[3]) Vgl. die Anmerkung S. 36.

Selbstbewusstsein des Ichs. Das Ich ist eine Vereinigung von Geist und Körper. Doch darüber hinaus ist das Ich ein Wesen, das vor der Vereinigung von Geist und Körper und vor dem Gegensatz von Geist und Natur besteht. Krause nennt dieses innerste Wesen des Ichs das Ur-Ich. Das Ich stellt also eine dialektische Einheit dar.

Geist und Körper, die das Ich in ihrer Vereinigung bilden, gehören zwei Bereichen an, die von dem Ich unterschieden werden müssen.

Der Körper gehört der Natur an. Die Natur ist ein „unendliches Selbstwesen" (Persönlichkeit), das alle Stufen der leiblichen Wesen in sich enthält.

Der Geist ist ein Teil des Geisterreiches, der Vernunft. Auch das Geisterreich ist ein unendliches und einziges Individuum.

Natur und Geist existieren vereint und sind sich doch entgegengesetzt. Zwischen ihnen besteht eine Wechselwirkung, die weder in der Natur noch im Reich des Geistes ihren Grund haben kann. Deshalb muss über beiden Reichen ein höheres Ganzes angenommen werden, dem sie ein- und untergeordnet sind. Wie über dem Vereinwesen Ich noch ein höheres Ich, so steht über und vor dem Vereinwesen von Natur und Geist Gott oder, wie Krause es nennt, „Wesen" [4]).

Die synthetische Methode geht von der Erkenntnis Gottes oder Wesens aus. In der Erkenntnis Gottes erhalten wir einen Gliedbau von Kategorien. Krause unterscheidet unter anderen die Kategorien der Wesenheit (Qualität), Einheit und der Ganzheit. Gott ist nach der Wesenlehre das unendliche und unbedingte Vernunftwesen. Es ist ein erkennendes, empfindendes und wollendes Wesen, das, obschon es die allgemeine Ursache ist, doch über der Vernunft und der Natur und der Vereinigung beider steht. Gott erkennt, empfindet und will nicht im wesentlichen die Welt, das heisst Geist und Natur in ihrer Getrenntheit und Vereinigung, sondern unbedingt und erstwesentlich erkennt, empfindet und will Gott sich selbst. Gott ist weder völlig ausser der Welt noch geht er in der Welt auf, wie die einseitigen Auffassungen des Theismus und Pantheismus lauten. Gott ist vielmehr in der Welt, die aber nur einen

4) Aehnlich unterscheidet Krause in der Rechtsphilosophie die Rechtsidee vor und über dem Gegensatz des ideellen Rechts (reines Naturrecht) und des geschichtlichen, positiven Rechts.

Teil Gottes darstellt. Gott ist nicht nur in der Welt, sondern er ist auch über und vor der Welt [5]).

Das Verhältnis Gottes zur Welt vergleicht Krause mit dem Verhältnis des unendlichen Raums zu einem Körper. Der Körper ist ein Teil des Raumes, der jedoch auch ausser und vor dem Körper besteht [6]).

In Beziehung zur Menschheit ist Gott die unbedingt weise, liebende und gerechte Vorsehung. Gottes Wille ist auf die Verwirklichung seines göttlichen Wesens in der Welt gerichtet. Er umfasst das Leben in der Natur und der Vernunft liebend und rettend, damit in jedem Momente der Zeit das Gute verwirklicht werde.

Die Natur- und Geisteswissenschaften bringt Krause in engen Zusammenhang mit der Wesenlehre. Diese Verbundenheit von spekulativer Metaphysik und Wissenschaft hat besonders der Rechtsphilosophie Krauses ihren Stempel aufgedrückt. Krauses Naturrecht steht in dieser Beziehung wie die christliche Naturrechtslehre in Gegensatz zum Naturrecht der Aufklärung, das Recht und Religion oder Metaphysik zu trennen suchte.

## II. Krause und das Naturrecht der Aufklärung

Dem Naturrecht der Aufklärung liegt der Rationalismus zugrunde. Der Rationalismus beruht im wesentlichen auf einer Ueberschätzung des Verstandesvermögens, sei es in erkenntnistheoretischer, ästhetischer oder ethischer Beziehung. Diese Ueberschätzung der rationalen Erfassbarkeit des Seienden und Sollenden beruht, wie Kant in der Kritik der reinen und der praktischen Vernunft nachwies, auf einer Verwechslung von Vernunft und Verstand oder der Begriffe a priori und a posteriori.

In seiner reinsten Gestalt findet sich das rationalistische Naturrecht der Aufklärung bei Wolff und Fichte und deren Vorläufern Grotius und Thomasius. Kant, der den Rationalismus in seiner kritischen Philosophie überwunden hatte, ist in seiner Rechtslehre dem rationalistischen Naturrecht in vielen Punkten gefolgt.

---

5) Vgl. Vorlesungen über das System der Philosophie, S. 313.

6) Ebenda S. 307.

Das Naturrecht sucht den Inhalt des Rechts a priori für alle Zeiten und Verhältnisse zu bestimmen. Es entwickelt aus der Idee der Gerechtigkeit ein vollständiges System materieller Rechtssätze. So sucht Kant beispielsweise in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" das Institut der monogamischen Ehe abzuleiten aus dem Begriffe des Rechtes der Persönlichkeit, das er seinerseits auf den reinen Begriff des Rechts zurückführt.

Der Grundfehler der rationalistischen Methode des Naturrechts liegt in der falschen Voraussetzung, dass die Idee der Gerechtigkeit eine auslegbare Idee sei, aus der a priori inhaltliche Grundsätze entwickelt werden könnten. Richtig betrachtet enthält die Idee der Gerechtigkeit weder materiale, anwendbare Rechtssätze, noch gar ein vollständiges System derartiger Rechtssätze. Das materiale Recht wird durch den konkreten Stoff, die individuellen, geschichtlichen, also stets wandelbaren Gegebenheiten bestimmt. Dieser Stoff wird uns erst durch die Erfahrung gegeben; er kann der Idee der Gerechtigkeit nicht entnommen werden. Ein materialer Rechtssatz kann allerdings aufgestellt werden als Anwendung der Idee des Gerechten auf einen ganz bestimmten Zustand. Doch gilt ein auf diese Weise gewonnener Satz nur für diesen bestimmten empirischen Zustand. Im übrigen lässt sich selbst ein derartiger Rechtssatz nicht rationalistisch ableiten und beweisen. Der Rechtssatz kann auch niemals den Anforderungen der Gerechtigkeit völlig entsprechen; er stellt nur eine Annäherung an die Idee der Gerechtigkeit dar [7]).

K r a u s e hat den rationalistischen Grundfehler des Naturrechts grundsätzlich nicht vermieden; aber er hat die grössten Anstrengungen gemacht, den rationalistischen, unhistorischen und abstrakt-allgemeinen Charakter des Naturrechts zu überwinden.

In seinem Kampf gegen den unhistorischen Rationalismus des Naturrechts stützt sich Krause auf die Einwände, die bereits 1789 von Hugo, dem ersten Vertreter der Historischen Schule, gegen die Vernachlässigung des geschichtlichen Rechts erhoben worden waren. Doch ist Krause von den romantischen Uebertreibungen der Historischen Schule, die im traditionellen, geschichtlich gewordenen Recht das Werk des Volksgeistes erblickte, durchaus frei. Ebenso

---

7) Dieses Verhältnis des positiven Rechts zur Rechtsidee hat erstmals Rudolf Stammler in seiner Lehre vom richtigen Recht bestimmt.

wendet er sich entschieden gegen den metaphysischen Historismus Hegels.

Krause stimmt mit der Historischen Schule und Hegel darin überein, dass das rationalistische Naturrecht, wie es z. B. Kant und Fichte lehrten, „eine idealisierte Schilderung etwa höchstens eines jetzigen europäischen Volksstaates“ sei. Die Naturrechtler haben, wie Krause bemerkt, das Recht nur im Zustande der Vollkommenheit, in einem Moment seines geschichtlichen Daseins geschildert. Sie haben den Inhalt des Naturrechtes aus dem wirklichen Leben abstrahiert; sie haben ein positives Recht als Naturrecht ausgegeben.

Das wahre Naturrecht muss dagegen nach Krause das positive, das geschichtliche Recht auf allen seinen Entwicklungsstufen und das mögliche ideelle Recht umfassen. Das vollkommene Naturrecht kann erst aufgestellt werden unter Berücksichtigung des positiven, geschichtlichen Rechts.

Krause hebt hervor, dass sich auch im geschichtlichen Recht Spuren des Naturrechts fänden. Das hatte auch das unhistorische Naturrecht der Aufklärung angenommen. Krause geht jedoch über diese an sich selbstverständliche Feststellung hinaus und begründet sie rechtsphilosophisch. Das Recht ist nämlich in einer steten fortschrittlichen Entwicklung zum Naturrecht begriffen. Diese Idee der Rechtsentwicklung vertieft Krause.

Dem Wechsel des positiven Rechts liegt die Notwendigkeit der Individualisierung des Rechtsinhalts zugrunde. Das Recht muss Rücksicht nehmen auf das Individuelle, das heisst die empirischen Gegebenheiten von Zeit und Raum. Was für ein Volk und eine bestimmte Kulturstufe richtiges Recht ist, passt nicht für ein anderes Volk zu einer anderen Zeit, unter veränderten Lebensbedingungen. Der Aufstellung eines Rechtssatzes müssen deshalb einerseits die ideale Erfassung des Rechts und andererseits die Kenntnis des Individuellen und Empirischen, auf das die Rechtsidee angewandt werden soll, vorangehen. „Das Recht soll so hergestellt werden, wie es dem ewigen Begriff des Rechts gemäss ist. Das Recht soll in vollendet endlicher Bestimmtheit individuell hergestellt werden. Dass aber diese beiden Gesetze stattfinden müssen, ergibt sich daraus, dass das zeitlich Individuelle seiner Wesenheit nach nichts anderes als das Ewige und Allgemeine ist, nur aber in der vollen-

deten Endlichkeit der Gestaltung des Lebens“ (Krause, R. Ph., S. 328). Krause führt also wie Hegel das Konkrete als Ausdruck des Allgemeinen, des Absoluten ein.

Das Recht eines bestimmten Volkes soll errichtet werden von einem Standpunkt aus, der historisches und naturrechtliches Rechtsdenken vereinigt. Krauses Auffassung des Vernunftrechts nähert sich damit stark der Idee eines Naturrechts mit wechselndem Inhalt.

Die Unmöglichkeit eines rational bestimmbaren Naturrechts, das aus der Idee der Gerechtigkeit abgeleitet würde, wurde bereits erörtert. Doch könnte man sich denken — und Krauses Lehre von der Notwendigkeit der Individualisierung des Naturrechts legt den Gedanken nahe — dass man zu einem Naturrecht gelangen könnte unter Hinzunahme des empirisch Gegebenen. Ein solcher Naturrechtskodex wäre wandelbar; er wäre nicht mehr ein Kodex unveränderlicher Rechte. Auch dieses Naturrecht mit wechselndem Inhalt würde das positive Recht vollständig ersetzen.

Die Möglichkeit eines an den Tatsachen orientierten Naturrechts verhindert aber der formale Charakter des Rechtsgesetzes. Krause lehnt den formalen Charakter des Rechtsbegriffes, wie er sich zum Beispiel in der Rechtsdefinition Kants findet, entschieden ab. Er nennt den Rechtsbegriff Kants formalistisch, negativ und leer. Der formale Charakter des Rechtsbegriffs Kants liegt darin, dass das Recht nur eine Beschränkung der Freiheitssphären der einzelnen in der Gesellschaft verlangt. Dieses Prinzip schreibt aber auch unter Hinzunahme der gegebenen Verhältnisse nicht eine bestimmte Regelung eindeutig und positiv vor; es schliesst nur die Regelung aus, die die Gleichheit verletzt, ohne unter den Formen, die dieser Bedingung genügen, eine bestimmte positiv auszuzeichnen.

Krause hat nun auch, wie bereits erwähnt, nicht ein wandelbares Naturrecht unter Zuhilfenahme der positiven, geschichtlichen Gegebenheiten gefordert. Krauses Hervorhebung der Notwendigkeit der Berücksichtigung der individuell-geschichtlichen Gegebenheiten im Recht wirkt sich in seinem Naturrechtssystem praktisch nicht aus. Es bleibt im Grunde bei der wiederholten Forderung einer Ergänzung [8]) des ideellen Rechts durch das empirisch Gegebene. Nur wenn es sich um Einzelheiten eines Rechtsinstitutes handelt, gibt

8) Was unter dieser Ergänzung des idellen Rechts zu verstehen ist, bleibt in Krauses System ebenfalls unklar.

Krause die rationalistische Ableitung auf. So leitet Krause z. B. das Privateigentum rationalistisch ab, die sozialrechtliche Ausgestaltung des Eigentumsrechtes soll hingegen unter dem Gesichtspunkte der Gerechtigkeit nach den Umständen erfolgen.

Wie löst Krause nun den Gegensatz des Naturrechtskodexes zu der Positivität des Rechts? Das Naturrecht muss ja zu einer vollständigen Verdrängung des positiven Rechts führen. Es stellt sich nun hier die praktische Frage, wie sich der einzelne zu den Rechtsvorschriften des Staates in einem Konfliktsfall zwischen Vernunftrecht und positivem Recht zu stellen hat.

Krause behilft sich hier mit einer metaphysischen Spekulation, die an Hegels und Schellings Geschichtsphilosophie erinnert. Nach Krause entwickelt sich das Recht aus rohen Anfängen zu immer vollkommeneren Formen, bis am Ende der Menschheitsentwicklung das vollkommene Naturrechtssystem alle positiven Rechte verdrängt haben wird.

Jeder Rechtszustand ist demnach als ein Versuch der Rechtsentwicklung, als eine Vorstufe zum Naturrecht zu betrachten. Es ist nach Krause sittliche Pflicht, an der legalen Vervollkommnung dieses Rechtszustandes mitzuarbeiten. Die Voraussetzung einer Vervollkommnung des Rechtszustands ist aber seine Erhaltung. Der einzelne darf also nie unter der Begründung einer höheren naturrechtlichen oder sittlichen Pflicht zu gehorchen sich einer positivrechtlichen Pflicht gewaltsam entziehen. Damit stellt sich Krause in scharfen Gegensatz zu Fichte und anderen Naturrechtlern, die aus dem Gegensatz des positiven Rechts zum Naturrecht und unter Zuhilfenahme der Lehre vom Gesellschaftsvertrag ein Recht auf Revolution postulieren. Politisch ist der Gegensatz zwischen Krause und Fichte weniger scharf ausgeprägt. Krause missbilligt prinzipiell die Revolution, doch hält er sie unter Umständen für das kleinere Unrecht.

Das vollkommene Naturrecht glaubt Krause bereits in der Gegenwart aus der Idee des Rechts und dem Studium des bisherigen positiven Rechts ableiten zu können. Krause ist sich dabei bewusst, dass das Naturrecht nicht bis in alle Einzelheiten bestimmt werden kann.

Das vollkommene Naturrecht oder das Vernunftrecht schlechthin wird als einheitliches Recht für die ganze Menschheit Geltung besitzen.

## III. Das Verhältnis von Recht und Moral bei Krause

Das christliche Naturrecht des Mittelalters hat an dem engen Zusammenhang von Recht und Moral stets festgehalten. Das Recht der überstaatlichen Kirche beanspruchte Geltung auch ohne den staatlichen Zwangsapparat, ja unter Umständen gegen das vom Staat mit Gewalt durchgesetzte Recht. Das Naturrecht, das ja per definitionem in einem Gegensatz zum positiven Recht stand, sollte, trotzdem keine physische Macht hinter ihm stand, Recht darstellen. Der Zwang, der hinter dem positiven Recht steht, ist nach dieser Auffassung, wie sie heute noch das katholische Naturrecht vertritt, dem Recht nicht wesentlich; er ist ein rein zufälliges Moment des Rechts. Das Recht unterscheidet sich demnach nicht von der Moral, es ist ein Teil der sittlichen Ordnung.

Die Notwendigkeit der Trennung von Recht und Moral wurde erstmals von Thomasius verfochten. Thomasius betrachtet den Zwang als ein wesentliches Merkmal des Rechtsbegriffs [9]). Zur allgemeinen Anerkennung hat dieser Ansicht aber erst die Rechtslehre Kants verholfen. Der Auffassung Kants huldigten Fichte, mit geringen Abweichungen auch Hegel. Für Hegel ist das Recht nicht aus sich heraus Zwang, sondern aus dem Zwang des Unrechts heraus. Auch Fr. J. Stahl, der ohne Naturrechtler zu sein dem christlichen Naturrecht nahe stand, anerkannte in seinem 1829 erschienenen Werk „Philosophie des Rechts“ die Zwangsnatur des Rechts.

Nach Kant bildet der Zwang das unterscheidende Merkmal einer rechtlichen von einer sittlichen Pflicht. Die sittliche Pflicht ist ihrem Wesen nach nicht erzwingbar, hierin liegt der formelle Unterschied von Recht und Moral. Für die sittliche Pflicht ist eine äussere, juridische Gesetzgebung nicht möglich, sondern nur eine innere, ethische. Ein Zusammenhang der äusseren, mit Zwangsgewalt ausgerüsteten Gesetzgebung und der inneren, ethischen Gesetzgebung besteht allerdings: Beide Gesetzgebungen setzen sich zum Ziel, die Freiheit in der Selbstbestimmung des Menschen zu ermöglichen. Der Unterschied von Recht und Moral in sachlicher Beziehung liegt darin, dass die beiden Gesetzgebungen je eine andere Freiheit sichern.

Die juridische Gesetzgebung ermöglicht die Freiheit des Menschen in seinen äusseren Handlungen, im Zusammenleben mit

---

9) Vgl. R.Ph., S. 111.

anderen; die ethische Gesetzgebung sichert dagegen die innere Freiheit der Unabhängigkeit von sinnlichen Motiven.

Entsprechend diesen verschiedenen Zielen unterscheiden sich Recht und Moral auch durch ihren Gegenstand. Die Rechtsgesetze befassen sich mit den äusseren Verhältnissen der Personen untereinander, sofern ihre Handlungen als Fakten aufeinander Einfluss haben können. Die Moral hingegen umfasst alle Pflichten, seien sie juristischer oder rein sittlicher Art. Die Rechtspflichten sind also auch ethische Pflichten, nicht aber sind die ethischen Pflichten Gegenstand einer äusseren Regelung.

Der Eigenart der sittlichen Pflichten entsprechend werden sie erfüllt durch Volbringung der sittlichen Handlung aus der Triebfeder der Pflicht, während das Recht bloss äussere Erfüllung, Konformität der äusseren Befolgung, Legalität fordert. Ferner verbindet sich mit dieser Rechtsauffassung die Lehre von der Heteronomität des Rechts und der Autonomie des Sittlichen. Die Heteronomität des Rechts beruht auch auf dem Zwangscharakter des Rechts. Was man erzwingen muss, muss feststehen; jeder soll wissen was es ist.

Der Zwangscharakter des Rechts bedarf einer Rechtfertigung.

Naturrechtler wie Hobbes und Rousseau haben den Rechtszwang aus dem Gesellschaftsvertrag hergeleitet [10]). Nach dieser Lehre haben sich die einzelnen in einem Gesellschaftsvertrag freiwillig eines Teils ihrer ursprünglichen Freiheit begeben, um nicht im Naturzustande der Freiheit zur Gänze verlustig zu gehen. Auch Fichte begründet das Zwangsmoment des Rechts durch die Vernunftnotwendigkeit des Gesellschaftsvertrags. Die freiwillige Beschränkung der eigenen Freiheitssphäre bedeutet nach Fichte eine Sicherung dieser Sphäre. Kant begründet den Rechtszwang in ähnlicher Weise als Wiederherstellung der Freiheit, als Unfreiheit um der Freiheit willen: „..... wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmend, d. i. Recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.“ (Kant, Metaphysik der Sitten.)

---

[10]) Vgl. V. Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht, S. 86, 78, 79.

Einer ähnlichen Formulierung des Zwangs begegnen wir in Hegels Strafrechtstheorie. Die Strafe ist nach Hegel Negation der Negation, das heisst des Unrechts. Sie stellt als Verneinung des Unrechts den Rechtszustand wieder her. Hegel sieht den Zwang im Recht wesentlich vom Strafrecht her. Tatsächlich ist aber die Strafe nur Surrogat des Zwangs.

Krause nimmt im Gegensatz zu Kant in der Frage des Verhältnisses von Recht und Moral eine Haltung ein, die in den meisten Punkten mit der Auffassung des christlichen Naturrechtes übereinstimmt.

Gegen den Zwangscharakter des Rechts macht er geltend, dass der Zwang deshalb kein entscheidendes Merkmal des Rechts bilden könne, weil der Zwang selbst ein rechtlicher sein müsse.

Dieser Vorwurf eines Zirkels wäre berechtigt, wenn das Zwangsmoment im Recht die Entstehung der Geltung des Rechts erklären sollte. Doch um diese genetische Erklärung des Rechts handelt es sich bei Kant nicht, sondern um die logische Bestimmung des Begriffs der Geltung des Rechts; sie erzeugen sich nicht gegenseitig [11]).

Hinter Krauses Einwand gegen Kants Lehre von der Zwangsnatur des Rechtes verbirgt sich der Vorwurf des Positivismus. Die Lehre von der Zwangsnatur des Rechts, die die blosse Legalität in der Erfüllung der rechtlichen Pflichten fordert, erteilt nach Krauses Meinung dem Willkürrecht eine rechtsphilosophische Sanktion.

Tatsächlich folgert der Positivismus aus der Zwangsnatur des Rechtes, dass alle von der staatlichen Autorität erzwungenen Anordnungen Recht seien, und dass es müssig sei, nach der Rechtlichkeit des positiven Rechts zu fragen. Diese positivistische Ueberspannung des Zwangsmomentes im Recht führt folgerichtig zum Rechtsrelativismus. Ein derartiger Rechtspositivismus weiss in der Regel keinen rechtlichen, sondern nur einen rein formalen Unterschied festzustellen zwischen einem despotischen Willkürrecht und dem Rechte eines modernen Rechtsstaates.

Krause fürchtete diese Konsequenz und lehnte deshalb die Kantische Rechtslehre in diesem Punkte ab. Eine genauere Untersuchung zeigt jedoch, dass aus der richtig verstandenen Kantischen

11) Vgl. W. Burckhardt, Die Organisation der Rechtsgemeinschaft, S. 179—180.

Rechtslehre diese positivistische Folgerung nicht mit Notwendigkeit hervorgeht.

Wenn die Geltung des Rechts auf dem Zwang beruht, so bedeutet das keineswegs die Erklärung der Verbindlichkeit des geltenden Rechts. Die Geltung des Rechts, die eine Tatsache ist und als solche auf dem physischen Zwang beruht, muss von der Verbindlichkeit des Rechts wohl unterschieden werden. Die Frage nach der Verbindlichkeit und damit der Rechtlichkeit des geltenden Rechts ist also entgegen der positivistischen Auffassung berechtigt.

Die Auffassung Krauses, dass der Zwang selbst der Idee des Rechts gemäss sein müsse, führt richtigerweise auf die Gegenüberstellung von Rechtsnormen, die dieser ethischen Anforderung an das Recht entsprechen und solchen, bei denen dies nicht der Fall ist. Diese Weiterführung und Vertiefung der Rechtslehre Kants vorgenommen zu haben, ist das Verdienst des Neokantianismus.

Der Neokantianismus unterscheidet zwischen richtigem Recht und Willkürrecht. Gemeinsam ist beiden Arten von Recht, dass sie auf Zwang beruhen. Das richtige Recht ist kein Naturrecht, sondern ein positives Recht, das den besonderen historisch gegebenen Umständen entsprechend nach der überempirischen Idee des Rechts ausgerichtet ist. Doch stellt das richtige Recht nie die integrale Verwirklichung der Idee des Rechts dar; denn die Idee geht nach der Auffassung des Neokantianismus nicht in die Wirklichkeit ein, sondern verharrt über ihr in zeitloser Geltung.

Wie die Zwangsnatur des Rechts, so lehnt Krause auch die Begründung des Rechtszwangs durch die Theorie des Gesellschaftsvertrags ab. Krause macht richtig geltend, dass der Gesellschaftsvertrag nicht das Recht und den Rechtszwang begründen könne, weil der Vertrag selbst Recht, eine Form des Rechts sei. In Zusammenhang mit der Kritik der Gesellschaftsvertragslehre weist Krause auch die demokratische Auffassung zurück, dass die Stimmenmehrheit die Verbindlichkeit des Rechts begründen könne. Diese Ablehnung der Vertragstheorie ist umso bemerkenswerter, da Krause ein begeisterter Anhänger der Demokratie ist.

Krause führt den Rechtszwang und die Geltung des Rechts auf die Vernunft zurück. „Es ist eine unter den sittlichen Pflichten gerecht zu sein. Doch ist das Recht nicht nur eine sittliche Pflicht,

weil es eben auch eine Forderung der Vernunft ist. Aus dem letzten Grunde kommt es auch nicht darauf an, ob einer das Recht einsieht; er muss es dennoch leisten. Auf der vom einzelnen Wollen unabhängigen, rein sachlichen Geltung und Forderung des Rechts beruht weiter die Befugnis zum rechtlichen Zwang" (R. Ph.).

Die Nichtbeachtung des Zwangscharakters als wesentliches Moment des Rechts führt Krause zu der Aufstellung des Begriffs eines inneren Rechts. Den Begriff des inneren Rechts erschliesst Krause aus dem Sprachgebrauch; aus Wendungen wie: einer habe sich selbst Unrecht getan; einer tue einem andern mit diesem Gedanken Unrecht u. a. m.

Das innere Recht fordert nach Krause eine solche Anordnung aller unserer inneren Tätigkeiten und Empfindungen durch uns selbst, wie es der Erreichung unserer inneren Bestimmung gemäss ist.

Krauses Begriff des inneren Rechts verwischt nun aber die Grenzen von Recht und Moral vollständig. Es ist ohne weiteres ersichtlich, dass das sogenannte innere Recht nichts anderes als eine Reihe sittlicher Pflichten darstellt. Der Begriff des inneren Rechts zeigt drastisch, in welche Sackgasse das Fallenlassen des Zwangsmoments im Rechtsbegriff führen kann. Am klarsten hat sich Fichte gegen den Begriff des inneren Rechts ausgesprochen:

„Der Begriff des Rechts bezieht sich sonach nur auf das, was in der Sinnenwelt sich äussert: was in ihr keine Kausalität hat, sondern im Innern des Gemüts verbleibt, gehört vor den Richterstuhl der Moral. Es ist daher unrichtig, von einem Recht auf Denkfreiheit, Gewissensfreiheit, u. s. f. zu reden. Es gibt zu diesen inneren Handlungen ein Vermögen und über sie Pflichten, aber keine Rechte" (S. 54, N. R.).

Es stellt sich nun für Krause die Frage nach dem Unterscheidungsmerkmal von Recht und Moral.

Sittlichkeit und Recht unterscheiden sich durch ihren Gegenstand. Das Sittengesetz ist das allgemeine Willensgesetz. Es bezieht sich rein formal auf den Willen. Als allgemeines Willensgesetz lehrt die Sittenlehre auch die Pflicht, das Recht herzustellen; aber was das Recht an sich selbst ist, den Inhalt des Rechts lehrt die Sittenlehre nicht. Dieser Inhalt des Rechts bildet den Gegenstand der Rechtswissenschaft. Ebenso lehrt die Sittenlehre, das Schöne zu verwirklichen, ohne das Sachgesetz des Schönen selbst zu lehren.

Die Rechtslehre ist also nach Krause mit der Sittenlehre eng verbunden und doch selbständig. Insoweit stimmt das Verhältnis von Recht und Moral bei Krause mit der Stellung, die Kant und Fichte dem Recht zuweisen, durchaus überein. In der Begründung der Selbständigkeit des Rechts gehen die Ansichten dagegen auseinander. Nach Kants und Fichtes Auffassung ist das Recht auch formell selbständig. Es stellt ein Handeln dar, das auf Ausübung eines Zwangs hin geschieht, ohne Rücksicht auf den sittlich guten Willen des Handelnden. „Ob etwa das Sittengesetz dem Rechtsbegriffe eine neue Sanktion gebe, ist eine Frage, die gar nicht in das Naturrecht, sondern in eine reelle Moral gehört und in ihr zu seiner Zeit wird beantwortet werden. Auf dem Gebiete des Naturrechts hat der gute Wille nichts zu tun. Das Recht muss sich erzwingen lassen, wenn auch kein Mensch einen guten Willen hätte. ..... Physische Gewalt und sie allein gibt ihm auf diesem Gebiete die Sanktion“ (S. 50, Fichte, N. R.).

Krause, für den auch das juridische Handeln durch das Sittengesetz bestimmt ist, grenzt das Recht rein inhaltlich ab. Das rechtliche Handeln ist nach seiner Definition des Rechts ein Handeln, das auf die Herstellung der von der Freiheit abhängigen Bedingungen des vernunftgemässen Lebens gerichtet ist.

## IV. Das Recht als organisches System

Zu den bedeutendsten Leistungen Krauses gehört die Anwendung des Begriffs des Organismus in der Rechtswissenschaft. Krause betrachtet das R e c h t als einen Organismus, während nach älteren scholastischen Auffassungen nur der Staat einen Organismus darstellt [12]). Krause übernahm den Begriff des Organismus von Schelling. Neben Schelling erwähnt Krause auch Fichte als einen der ersten, der eine „organische Konstruktion von Staat und Recht“ versucht hätte; den entscheidenden Einfluss hat aber unzweifelhaft Schelling ausgeübt. Nicht dass Krause den Begriff des Organismus in dem irrationalistischen Sinne, wie ihn die Romantik begriff, in seine Rechtsphilosophie aufgenommen hätte. Man geht nicht zu weit, wenn man behauptet, dass erst Krause den an sich reichlich

[12]) Die grösste Uebereinstimmung mit Krause in der organischen Auffassung des Rechts findet sich unter den Scholastikern bei Thomas von Aquin.

vieldeutigen Begriff des Organismus wissenschaftlich fruchtbar gemacht hat. Auch in der Uebernahme des Begriffs des Organismus zeigt sich Krauses vermittelnde Rolle zwischen Aufklärung und Romantik, Rationalismus und Irrationalismus.

Der individualistische Geist, der der Aufklärung eigen war, sah das Individuum losgelöst von Volk und Geschichte. Die Naturrechtler vor Krause, Rousseau, Kant und Fichte, fassten Staat und Gesellschaft völlig individualistisch als Vertragsverhältnis, als Summe von Individuen auf. In scharfer Reaktion auf den Individualismus und das Weltbürgertum der Aufklärung stellte die Romantik in Schelling beginnend den Begriff des Organismus, der Ganzheit auf. Das Individuum ist nach dieser Auffassung eine Abstraktion; es besteht nur als Erscheinungsform der Ganzheit. Es erhält seine Rechtfertigung, seinen Sinn durch die Ganzheit. In Zusammenhang mit dieser universalistischen Auffassung ist das Recht nach der Lehre der Historischen Schule nicht die Schöpfung eines einzelnen oder vieler einzelner, sondern das Werk des Volksgeistes. Die Historische Rechtsschule setzt dieses Recht als organisches Recht dem abstrakten, individualistischen Naturrecht entgegen.

Wie das Wort schon besagt, entstammt der Begriff des Organismus der Naturphilosophie. Der naturphilosophische Begriff des Organismus stellt eine Analogie zum tierischen oder menschlichen Körper dar. Der Organismus bedeutet etwas Lebendiges, ein Ganzes, das mehr ist als die Summe seiner Teile, eine sinnvoll geordnete Einheit. Nach der Auffassung der Historischen Schule ist das Volk ein derartiger Organismus, bei Schelling weist die Natur, bei Adam Müller die Wirtschaft einen organischen Charakter auf. In Hegels Rechtsphilosophie ist der Staat ein Organismus. Zweifellos liegt in der universalistischen Anschauung in bezug auf die Rechtswissenschaft insofern ein Fortschritt, als sie der Auffassung des Rechts als eines Systems o b j e k t i v e r Normen den Weg bahnt. Die bisherige einseitig vom Privatrecht her konstruierte Auffassung des Rechts bricht zusammen. Umgekehrt liegt im Universalismus eine Verkennung der Bedeutung des Individuums, die sich mit einer Ueberschätzung der völkischen und geschichtlichen Bedingtheit des einzelnen verbindet. Die Ganzheitslehre verlässt den wissenschaftlich sicheren Weg der kritischen Philosophie und begibt sich in das Gebiet der transpersonalen Wesenheiten, um schliesslich einem völlig unkritischen Irrationalismus und Mystizismus zu verfallen.

Krause hat den Begriff des Organismus in zweifacher Weise in seiner Rechtsphilosophie verwandt. Erstens erklärt er, dass das Recht, das heisst der Naturrechtskodex, ein organisches System sei. Unter organischem System versteht er hierbei eine sinnvoll geordnete Einheit. Zweitens ist das Recht ein Organismus in dem Sinne, dass es eine Ganzheit bildet, deren Teile (hier die Rechtssätze) von der Ganzheit her bestimmt werden müssen.

Der organische oder systematische Charakter der Rechtsordnung ergibt sich nach Krause aus dem organischen Charakter der Vernunftbestimmung des Menschen. Die Bedingungen der Vernunftbestimmung (die Rechtssätze) bilden wie die Vernunft selbst eine harmonische Einheit. Es kommt der Vernunftforderung nach systematischer Einheit der Rechtsordnung entsprechend, nicht zuerst auf die Bestimmung einzelner Rechtssätze an, „sondern daran ist es der Rechtswissenschaft gelegen, dass das Ganze der Bedingungen der Vernunftbestimmung als ein Organisches erkannt, und dann jede einzelne bestimmte, darin enthaltene Bedingung an ihrer gehörigen Stelle im ganzen, in der gehörigen Unter- und Nebenordnung und Verbindung mit allen andern, entwickelt werde“ (R. Ph.).

Krause ist sich also bewusst, dass die systematische Ordnung des Rechts eine Forderung der Vernunft und nicht bloss eine Frage der zweckmässigen Anordnung, der Technik ist. Krause hat den organischen Charakter des Rechts, den er als wesentliches formelles Moment betrachtet, in seine Definition des Rechts aufgenommen. Das Recht ist nach seiner Begriffsbestimmung „das organische Ganze der von der Freiheit abhängigen Bedingung des organischen Ganzen des Vernunftlebens“. Krause hat in dieser Definition richtig zum Ausdruck gebracht, dass Form, Methode, System und Begriff des Rechts in einem engen Zusammenhang stehen.

Da das System eine formelle Forderung ist, hätte sich Krause folgerichtig mit einer Systematik begnügen sollen, die auf die allgemeingültigen und die relativ allgemeingültigen Begriffe einer jeden Rechtsordnung abstellt. Die schlechthin allgemeingültigen begrifflichen Merkmale des Rechts, wie z. B. der Begriff des Privatrechts, des Staates, entsprechen allgemeingültigen systematischen Einteilungen. Neben den allgemeingültigen Begriffen gibt es auch relativ allgemeingültige Begriffe, wie der des Privateigentums. Auch

von diesen relativ allgemeingültigen Begriffen ausgehend lässt sich die rechtliche Ordnung systematisieren.

Krause geht jedoch in seiner Systematik viel weiter; sein System gliedert auch materielle Rechtssätze. Krause bestimmt zum Beispiel nicht nur dass ein Staat eine Verfassung haben müsse, sondern auch die Art der Verfassung. Krause systematisiert das materielle Recht echt rationalistisch. Er übersieht, dass er selbst hervorgehoben hat, dass das materielle Recht erst durch den geschichtlichen Stoff bestimmt wird, dass also eine Auswahl und eine Gliederung des Rechts sich nicht a priori, vor jeder Kenntnis des Inhalts vornehmen lässt.

Eine systematische Ordnung ist beim materiellen Recht nur nach Bewertungen, aus Gründen der Gerechtigkeit möglich. Eine derartige ethische Bewertung des Stoffes ist aber nicht ohne Kenntnis der historischen Gegebenheiten möglich. Auch hier bleibt Krause im rationalistischen Irrtum befangen, dass die Idee der Gerechtigkeit auslegbar sei.

Krauses System umfasst deshalb viel zu viel, es beantwortet Fragen logischer und ethischer Art a priori [13]). Dadurch versperrt sich Krause den Weg zu einer tieferen Erkenntnis der Bedeutung des Systems. Die logische Richtigkeit des Systems hat mit der Richtigkeit des Rechts im Sinne der Gerechtigkeit unmittelbar nichts zu tun. Das System ist lediglich eine Forderung der Logik und nicht eine solche der Gerechtigkeit. Allerdings ist Krauses Ansicht, dass die systematische Ordnung auch die Gerechtigkeit des Inhalts bedeute, nicht völlig falsch. Krause weist mit Recht darauf hin, dass die Gerechtigkeit eines Rechtssatzes oft erst im Zusammenhang mit anderen Rechtssätzen, ja der gesamten Rechtsordnung sichtbar werde [14]).

---

13) Denselben Fehler begeht Binder, Philosophie des Rechts, 1925, S. 928: „Das System muss das Ganze einer Rechtsordnung umfassen und alles einzelne erfassen können. Seine Begriffe und Unterbegriffe müssen so angelegt sein, dass nichts von Rechtsbegriffen und Rechtssätzen genötigt ist, ausserhalb des Systems zu kampieren; dass jede rechtliche Besonderheit in der Form des Begriffes, einen Platz im System finden kann."

14) In „System und Methode des Rechts" macht W. Burckhardt darauf aufmerksam, dass wahrscheinlich nur das Gerechte völlig widerspruchslos dargestellt werden kann. Vgl. System, S. 241.

Die Widerspruchslosigkeit, die Lückenlosigkeit als notwendige Ergebnisse einer richtigen Systematik hat Krause als Postulat der Harmonie des Systems formuliert. Auch hier versteht er unter Harmonie nicht einen logisch widerspruchslosen Aufbau, sondern Harmonie im Sinne der Gerechtigkeit.

Das System fordert eine gewisse Reihenfolge, eine gewisse Anordnung des Stoffes, gewisse Fragen müssen zuerst beantwortet werden. Krause, der sich ja keineswegs bewusst ist, dass das System nur eine Reihe von allgemeingültigen Fragen darstellt, gerät hier, im Aufbau des Systems in eine verständliche Schwierigkeit. Er setzt nun an Stelle einer Reihenfolge von Fragen allgemeingültiger Art, die den Aufbau des Systems bestimmen, einen Gliedbau von Ganzheiten. In diesem Gliedbau von Ganzheiten ist eine Ganzheit der anderen übergeordnet und jede begreift die untere in sich. Das System enthält das Recht der Ganzheiten und ihrer Glieder. Die Reihenfolge der Rechte ergibt sich aus der Reihenfolge der Ganzheiten. Die höchste Ganzheit, die alle anderen Ganzheiten umfasst und in sich aufhebt, ist entsprechend dem panentheistischen Weltbild Krauses Gott. Das System enthält also zuerst das Recht Gottes. Es folgt das Recht der Menschheit, das das Recht des Geistes und das Recht der Natur unter sich begreift. Das Recht der Menschheit umfasst aber auch das Recht der einzelnen Staaten und Völker. Aus dem Recht der Staaten und Völker gliedert sich das Recht der Stämme, der Vereine und Familien aus. Das Recht dieser kleinsten Verbände enthält das Recht des Individuums. In der Bestimmung der einzelnen Rechte, z. B. des Rechts des Einzelmenschen, muss nicht nur auf dessen ureigenstes Recht Rücksicht genommen werden, sondern auch auf das System des Rechts, das heisst das Recht aller übergeordneten Ganzheiten, das Recht der Menschheit, der Staaten usw. Da nach Gott die Menschheit die oberste Ganzheit ist, ergibt sich, dass das Recht des Individuums in erster Linie nach dem Recht der Menschheit und nicht etwa nach dem Recht der nationalen Gemeinschaft bestimmt wird. Das Individuum soll sich entsprechend dem System des Rechts in erster Linie als Glied der Menschheit, als Weltbürger fühlen. Doch hütet sich Krause davor, das Recht des einzelnen im Recht der übergeordneten Ganzheit aufgehen zu lassen.

Krause verwendet, wie wir sehen, im Aufbau seines Systems den Begriff des Organismus in einer neuen Bedeutung, im Sinne einer

Methode. Diese Methode nennt Krause synthetisch, weil sie nicht von unten nach oben, sondern umgekehrt von Höherem zu Niederem geht. Diese Methode ist typisch für den objektiven Idealismus Schellings, den absoluten Idealismus Hegels und den Universalismus der Romantik. Doch während der universalistische Organismusbegriff zu antiindividualistischen Folgerungen führte und wenig folgerichtig mit der nationalen Gemeinschaft als oberster Ganzheit abschloss, ist Krauses Universalismus individualistisch und dringt bis zur Idee der Menschheit vor. Neben dem Aufbau des Systems nach Ganzheiten entnimmt Krause auch dem Organismus der Vernunftzwecke eine systematische Ordnung des Rechts.

Nach seiner Definition des Rechts ist das Recht das organische Ganze der von der Freiheit abhängigen Bedingungen des vernunftgemässen Lebens. Die Bedingungen des vernünftigen Lebens ergeben also den Inhalt des Rechts. Als derartige, den Vernunftbedingungen entsprechende Rechte nennt Krause das Recht der Weisheit, der Liebe, der Kunst (nützliche und schöne Künste), der Tugend, der Religion, des Bundes für schöne Vernunftindividualität oder des Menschheitsbundes, der Endlichkeit (Recht der Vernunft, des Leibes, Eigentumsrecht usw.).

Auch hier hat Krause die Grenzen der Systematik der Rechtsordnung nicht erkannt. Die richtige Grenzziehung hätte die klare Erkenntnis des Systems als einer Reihenfolge allgemeingültiger Fragen vorausgesetzt. Sein Rationalismus hinderte Krause, das Wesen des Systems voll zu erfassen und dessen Grenzen richtig abzustecken.

Als positives Ergebnis der Bemühungen Krauses um die systematische Ordnung des Rechts kann folgendes festgehalten werden: Krause hat die Frage nach der Möglichkeit einer Systematik des Rechts in die Diskussion geworfen.

Er ist sich bewusst, dass das System nicht eine Forderung der blossen Zweckmässigkeit, der Technik ist, sondern eine Forderung der Vernunft. Das System kann infolgedessen einzig der Vernunft und nicht der positiven Gesetzgebung entnommen werden (das System ist ja die Voraussetzung einer richtigen positiven Gesetzgebung). Damit ist auch die Möglichkeit ausgeschlossen, dass es mehrere richtige Systeme geben könne. Das System als die vernünftige Form des Rechts ist nur eines.

Das System ist keine mechanische, zufällige Anordnung des Stoffes, sondern es ist eine sinnvolle Einheit.

* * *

Ausser dem Moment des Organischen enthält Krauses Definition des Rechts noch einige weitere Merkmale, die hier kurz besprochen werden sollen.

Krauses Rechtsbegriff grenzt das Recht ab von den Erscheinungen der Natur. Das Recht ist das Ganze der von der Freiheit abhängigen Bedingungen des vernunftgemässen Lebens der Menschen. Es bildet also einen Gegensatz zu den von den Naturgesetzen abhängigen Bedingungen des vernunftgemässen Lebens, die der Bestimmung durch den freien Willen entzogen sind. Unter Freiheit versteht Krause nicht Willkür, sondern „Sichselbstbestimmen zum Guten".

Krauses Rechtsbegriff enthält ferner eine Abgrenzung des Rechts von der Moral. Das Recht als das Ganze der Vernunftbedingungen umfasst nicht nur das moralisch Gute, sondern alles der Vernunft dienende.

Krause definiert das Recht als das Ganze der *Bedingungen* des Vernunftlebens der Menschen. Die Auffassung des Rechts als einer Bedingung des Vernunftlebens der Menschen ist durchaus richtig. Doch wird mit dieser Definition nur das Ziel, der Zweck, die Begründung des Rechts bezeichnet. Was das Recht selbst ist, geht aus der Definition Krauses nicht hervor. Wir wissen wohl, dass das Recht die Bedingung des Vernunftlebens ist, aber wir wissen nicht, was diese Bedingung ist.

Krause stellt seinen Rechtsbegriff als positiven Begriff dem „formalistischen, negativen" Rechtsbegriff Kants gegenüber. Kants Rechtsbegriff enthält nach Krause nur eine Abgrenzung der äusseren Freiheitssphären der einzelnen. Krauses Definition des Rechts steht am nächsten der Rechtsbegriff Abichts, dessen Werk „Neues System eines aus der Menschheit entwickelten Naturrechts" (1792) er erwähnt. Abicht verwendet den Ausdruck Bedingung, doch fehlt das Moment des Organischen in seinem Rechtsbegriff.

## V. Krause und der Rechtspositivismus Hegels und der Historischen Schule

Krause verdankt der Historischen Schule und der Rechtsphilosophie Hegels eine Reihe von Anregungen, wie die Hervorhebung des geschichtlichen und individuellen Moments im Recht, die Auffassung des Individuellen als einer Erscheinungsform des Allgemeinen und die Betonung des organischen Charakters des Rechts.

Gerade deshalb ist seine entschiedene Zurückweisung des ausschliesslichen Historismus und Positivismus der Rechtslehre Savignys, Hugos und Puchtas einerseits und der Rechtsphilosophie Hegels anderseits besonders bemerkenswert. Zugleich stellt die Kritik Krauses die erste eingehende Auseinandersetzung eines an den Rationalisten und Kant geschulten Denkers mit dem Rechtspositivismus dar. Eine zweite Widerlegung und Ueberwindung der positivistischen Rechtsauffassung erfolgte erst gegen das Ende des 19. Jahrhunderts im Neukantianismus.

Bevor wir auf die Kritik Krauses eingehen, ist es unerlässlich, die Anschauungen der Historischen Schule und Hegels kurz wiederzugeben.

Die Historische Schule, als deren politischer Vorläufer Burke, der Gegner der französischen Revolution, zu betrachten ist, stellt die romantische Reaktion auf den Vernunftglauben der Aufklärung dar. Die Historische Schule lehnt das Vernunft- oder Naturrecht, das als unhistorisches, abstraktes Recht die historisch gewachsenen Eigenarten der verschiedenen Völker missachtet, ab. Nach der Anschauung der Historischen Schule ist das nationale Eigengepräge eines Volkes der Ausdruck einer überindividuellen Wesenheit, des Volksgeistes. Die Historische Schule begreift und erklärt die Eigenart eines Volkes also nicht psychologisch und individualistisch, sondern metaphysisch und ganzheitlich. Der Volksgeist offenbart sich in der Kultur; er drückt sich aus in Sprache, Religion, Kunst und Recht eines Volkes. Die nationale Geschichte ist nichts anderes als das Leben des Volksgeistes.

Es ist von der Historischen Schule nicht übersehen worden, dass gerade die Lehre von der rechtsschöpferischen Kraft des Volksgeistes der Wirklichkeit zu widersprechen scheint. Das autonome Walten der Vernunft im freien Individuum zeigt sich deutlich in der Arbeit des Gesetzgebers. Die Historische Schule sucht diesem Ein-

wand dadurch zu begegnen, dass sie das kodifizierte Recht, das Gesetzesrecht, überhaupt ablehnt. Das Gesetzesrecht ist das revolutionäre Naturrecht, das ein Erzeugnis der müssigen Einbildungskraft und der leeren Abstraktion der Rationalisten darstellt. Das wahre Recht findet sich im ungeschriebenen Gewohnheitsrecht, in den alten Rechtsüberlieferungen. Dieses traditionalistische Recht, das Werk der anonymen Generationen, ist der Ausdruck des Volksgeistes. Dieses Recht ist in unaufhörlicher, organischer Wandlung begriffen. Die Frage nach dem richtigen Recht beantwortet die Historische Schule dahin, dass das richtige Recht das positive Recht eines bestimmten Volkes sei. Dieses Recht ist nur richtig für das betreffende Volk, während es für ein anderes Volk unzutreffend wäre. Richtig ist dieses Recht, weil es geschichtlich, organisch geworden ist, weil es die Manifestation des Volksgeistes darstellt. Eine wertende Vergleichung der verschiedenen Volksrechte schliesst die Wesensverschiedenheit der Volksseelen aus. Dem „richtigen Rechte" der Historischen Schule fehlt damit ein wesentliches Merkmal eines Rechtes, das auf Verbindlichkeit Anspruch erhebt: Die Allgemeingültigkeit.

Die Rechtsauffassung der Historischen Schule unterscheidet sich vom modernen Rechtspositivismus hauptsächlich in folgendem:

Der moderne Rechtspositivismus lehrt den Vorrang des Gesetzesrechts und lehnt die ausschliessliche Geltung des Gewohnheitsrechtes ab. Dieser Gegensatz, der besonders für die Rechtsprechung von Wichtigkeit ist, ist oft übertrieben worden. Rechtsphilosophisch und damit grundsätzlich ist dieser Unterschied von geringer Bedeutung.

Ein weiterer Unterschied liegt darin, dass nach der Auffassung des modernen Rechtspositivismus das Recht wohl ein Erzeugnis des Volksgeistes sein kann, worunter aber der Positivist nie eine Ganzheit und eine metaphysische Wesenheit verstehen wird. Volksgeist im Sinne des Positivismus ist etwas rein Psychologisch-Soziologisches. Der Volksgeist ist die durchschnittlich herrschende Auffassung über das Recht, die Religion usw. innerhalb einer Gesellschaft. Eine derartige herrschende Meinung ist nicht dem geheimnisvollen Wirken eines metaphysischen Wesens zuzuschreiben, sondern ist das Ergebnis der verschiedenen Faktoren der Rasse, des Klimas, der Wirtschaft, der Geschichte, die die Determinanten der Volkspsyche darstellen.

Die Verschiedenheit in der Auffassung des Volksgeistes bedeutet jedoch keinen grundsätzlichen Unterschied in rechtsphilosophischer Beziehung. Die Historische Schule leugnet in ihren konsequentesten Vertretern wie der Positivismus eine allgemeingültige Ethik, ein allgemeingültiges Recht. Die Idee der Gerechtigkeit wandelt sich nach ihrer Auffassung in Uebereinstimmung mit der Ansicht des Positivismus von Volk zu Volk und innerhalb eines Volkes von Epoche zu Epoche. Der Jurist muss sich deshalb an das einzig Massgebende, die gerade herrschende Rechtsüberzeugung der Gesellschaft halten. Das Positive, das geschichtlich Gegebene ist nach der Meinung beider Schulen massgebend für die Rechtswissenschaft. Es ist nur grössere Folgerichtigkeit, die den Positivismus auszeichnet, wenn er die Frage nach dem richtigen Recht überhaupt als sinnlos, als Scheinproblem bezeichnet. Dem Rest ethischen Denkens, den sich die Historische Schule bewahrt hat, mangelt jede Beweiskraft. Die Lehre, dass das richtige Recht mit dem historisch gewordenen Recht eines bestimmten Volkes zusammenfalle, führt zu einer beliebigen Zahl derartiger „richtiger" nationaler Rechte, eine Vorstellung, die der allgemeingültigen Idee der Gerechtigkeit widerspricht. Auch der anderen Behauptung der Historischen Schule, dass das alte traditionalistische Recht das richtige Recht sei, hat schon Hegel entgegengehalten, dass nicht einzusehen sei, weshalb das Historische auch das Gerechte sein müsse.

Die grundsätzliche Uebereinstimmung der Historischen Schule mit dem Positivismus wird auch dadurch nicht abgeschwächt, dass der Positivismus nicht nur den Begriff des Volksgeists in eine empirisch-kausale Tatsache aufgelöst hat, sondern dass die meisten positivistischen Richtungen den Begriff des Volksgeistes überhaupt aufgegeben haben.

Das Beispiel des Historischen Materialismus mag die geringe rechtsphilosophische Bedeutung dieser Aufgabe des Volksgeistbegriffs verdeutlichen.

Die marxistische Lehre hat den Volksgeist durch das Klassenbewusstsein ersetzt; an die Stelle der sich wesensfremd gegenüberstehenden nationalen Rechtsordnungen treten in gleicher Ausschliesslichkeit die den verschiedenen, antiken, feudalen und bürgerlichen Wirtschaftssystemen entsprechenden Rechtsformen. Das Recht ist ein Produkt, der ideologische Ueberbau der Wirtschaft, ein Ausdruck des Klassenbewusstseins. Das Recht ist wie sein wirt-

schaftlicher Unterbau in geschichtlicher Entwicklung begriffen. Auch hier entfällt eine wertende Beurteilung des Rechts. Es bleibt höchstens Raum für eine utilitaristische Bewertung nach Klassen — also nach gesellschaftlichen Interessen.

Der Unterschied zwischen der Historischen Schule und dem Historischen Materialismus mag ontologisch bedeutsam sein; ethisch fällt er nicht ins Gewicht, wie oft angenommen wird [15]). Aus diesem Grund müssen die Historische Schule, die Rechtsauffassung des Historischen Materialismus, die Rechtslehren Bergbohms und Somlós als Spielarten des Rechtspositivismus begriffen werden.

Positivistisch ist letzten Endes auch die Rechtsphilosophie Hegels. Den Ausgangspunkt des Hegelschen Systems bildet die Identität von Denken und Sein, Vernunft und Wirklichkeit. Ihren prägnantesten Ausdruck findet die Hegelsche Erkenntnistheorie in der in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse" (1821) niedergelegten Formulierung:

„Was vernünftig ist, das ist wirklich.
Und was wirklich ist, das ist vernünftig."

Diese Gleichsetzung von Denken und Sein bedeutet die radikale Verneinung der kritischen Philosophie, die Preisgabe der von Kant abgesteckten Grenzen des Erkenntnisvermögens.

Die Wirklichkeit ist für Hegel eine sinnvoll geordnete Einheit, in der der Zufall keinen Raum hat. Das Sein, die Natur und die Kultur, sind Erscheinungsformen des Weltgeistes. Die Wirklichkeit ist als Ausdruck des absoluten Geistes in steter geschichtlicher Entwicklung begriffen.

Die Gleichsetzung von Vernunft und Wirklichkeit führt Hegel in der Rechtsphilosophie zur Gleichsetzung von Vernunftrecht und positivem Recht. Das positive Recht ist als Erscheinung der nationalen Kultur ein Ausdruck des Volks-

---

15) Einen grundsätzlichen ethischen Gegensatz zwischen Historischer Schule und modernem Positivismus stellt zum Beispiel Karl Larenz in „Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart" fest. Larenz stellt den Individualismus des Rechtspositivismus dem Transpersonalismus Hegels und der Romantik als ethisch bedeutsamen Unterschied gegenüber. Tatsächlich verneint der Determinismus des Positivismus genau wie der Transpersonalismus Hegels und der Historischen Schule die Autonomie der praktischen Vernunft.

geistes, der seinerseits eine Erscheinungsform des Weltgeistes darstellt. Das positive Recht ist verwirklichte Vernunft, konkretisiertes Naturrecht. An diesem kleinen Unterschied von abstrakt zu konkret zwischen Naturrecht und positivem Recht hält Hegel fest. Er vergleicht ihn mit dem Unterschied zwischen den Institutionen und den Pandekten.

Die Feststellung dieses Unterschiedes ermöglicht es Hegel, den reinen Historismus der Historischen Schule zu vermeiden. Nicht alle historischen Erscheinungsformen des positiven Rechts sind vernünftig. Neben den wesentlichen und vernünftigen Rechtseinrichtungen gibt es auch unwesentliche und zufällige Institutionen, so z. B. im Staatsrecht die Despotie. Nach Hegel genügt es auch nicht, die Begründetheit eines Rechtes durch seine Geschichtlichkeit nachweisen zu wollen. „..... eine Rechtsbestimmung kann sich aus den Umständen und vorhandenen Rechtsinstitutionen als vollkommen gegründet und konsequent zeigen lassen und doch an und für sich unrechtlich und unvernünftig sein .....“ (Gr. d. Ph. R.).

Es handelt sich also vielmehr darum, aus dem geschichtlichen Stoff mit Hilfe des Begriffs des Rechts das rechtlich Wesentliche und Vernünftige, das heisst die Fortentwicklung des Begriffs des Rechts herauszulesen. Die Schwierigkeit besteht darin, dass der Begriff des Rechts selbst zuerst aus der Wirklichkeit, das heisst dem positiven Recht abstrahiert werden muss. Das Naturrecht ist und bleibt deshalb in der Hegelschen Rechtsphilosophie das positive Recht. Die Hegelsche Versöhnung des Naturrechts und der Historischen Schule geht somit auf Kosten des Vernunftrechts.

Die positivistische, der Historischen Schule eng verwandte Richtung der Hegelschen Rechtsphilosophie tritt am klarsten hervor in seiner Bestimmung des Verhältnisses von Rechtsphilosophie und positivem Gesetz:

„Ohnehin über Recht, Sittlichkeit, Staat ist die Wahrheit eben so sehr alt, als in den öffentlichen Gesetzen, der öffentlichen Moral und Religion offen dargelegt und bekannt. Was bedarf diese Wahrheit weiter, insofern der denkende Geist sie in dieser nächsten Weise zu besitzen nicht zufrieden ist, als sie auch zu begreifen, und dem schon an sich selbst vernünftigen Inhalt auch die vernünftige Form zu gewinnen, damit er für das freie Denken gerechtfertigt erscheine .....“ (S. 6, Gr. d. Ph. R.).

„So soll denn diese Abhandlung, insofern sie die Staatswissenschaft enthält, nichts anderes sein als der Versuch, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen. Als philosophische Schrift muss sie am entferntesten davon sein, einen Staat, wie er sein soll, konstruieren zu wollen“ (S. 8, Gr. d. Ph. R.).

Unter noch schärferer Betonung des historischen Standpunktes bestimmt Hegel die Rolle der allgemeinen Philosophie: „Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das was ist, ist Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit, so ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfasst“ (S. 19, Gr. d. Ph. R.).

Für Hegel besteht nun eine Schwierigkeit, die die Historische Schule mit der beinahe völligen Preisgabe der Idee eines richtigen Rechts nicht kennt. Die Verschiedenheiten und Widersprüche der positiven Rechte vereinen sich nicht mit der Lehre von der Vernünftigkeit des positiven Rechts. Wohl unterscheidet Hegel zwischen wesentlichen und unwesentlichen Bestandteilen der positiven Rechte, doch genügt diese Unterscheidung nicht, um die wesentlichen Unterschiede der verschiedenen historischen Rechte zu erklären.

Diese Schwierigkeit löst Hegel seiner allgemeinen Auffassung gemäss durch die Idee einer dialektischen Entwicklung des Rechts. Die dialektische Entwicklung der Wirklichkeit und damit auch des positiven Rechts stellt die Selbstentwicklung und Entfaltung des Weltgeistes dar. Jede Stufe der Entwicklung der Idee, des absoluten Geistes hat ihr eigentümliches Recht. Ein bestimmtes historisches Recht ist vernünftig, insofern es eine bestimmte Stufe der Selbstentfaltung des absoluten Geistes darstellt. Es wird von der folgenden historischen Periode, die einer höheren Stufe der Vernünftigkeit, des Bewusstseins des absoluten Geistes entspricht, verneint und aufgehoben. In dieser Weise wandelt sich das positive Recht unaufhörlich; sein vernünftiger Gehalt nimmt mit der dialektischen Selbstentwicklung immer zu. Welches Recht schliesslich das vernünftigste ist, wird nicht durch eine philosophische Bewertung entschieden, sondern durch die Wirklichkeit in Gestalt der Weltgeschichte. Die Weltgeschichte ist nach Hegel das Weltgericht. Da die Weltgeschichte nichts anderes ist als die dialektische Entwicklung des Weltgeistes, so ist dieser der „höhere Prätor“, der die

Rechtlichkeit eines Zustandes beurteilt. Hegel hat diesen Gedankengang in dem Satze zusammengefasst: „Der Weltgeist übt an dem Staate sein Recht aus in der Weltgeschichte als dem Weltgerichte". Die letzte Stufe der historischen Entwicklung ist nach Hegel bereits erreicht im preussischen Staate der Gegenwart. Das positive Recht des preussischen Staates ist das vollkommenste Recht, in ihm ist die Wirklichkeit völlig vernünftig geworden.

Der Hauptunterschied der Hegelschen Rechtsphilosophie zum modernen Positivismus besteht darin, dass der Positivismus auf die Vernünftigkeit und Sittlichkeit des positiven Rechts verzichtet, während Hegel das positive Recht als vernünftig und gerecht betrachtet. Trotzdem ist Hegel in seiner Stellung zum geltenden Recht Positivist, seine Rechtsphilosophie lässt für eine wertende Betrachtung des Rechts keinen Raum. Die Fortentwicklung der Hegelschen Rechts- und Geschichtsphilosophie zum Historischen Materialismus zeigt anschaulich wie wenig begründet es ist, den Idealismus der Rechtsphilosophie Hegels dem Materialismus des Rechtspositivismus entgegenzusetzen.

* * *

In seiner Kritik an Hegel und der Historischen Schule wendet sich Krause zuerst gegen die Ansicht, dass sich das Recht vollständig und allein im positiven Recht vorfinde, und dass deshalb der Rechtsbegriff aus dem positiven Recht entnommen werden müsse.

Krause macht darauf aufmerksam, dass die philosophische Erkenntnis des Rechts, die gleichbedeutend ist mit einer wissenschaftlichen Erkenntnis, niemals eine Abstraktion aus einem geschichtlich Gegebenen sein kann. Denn die philosophische Erkenntnis ist das Wahrnehmen eines Allgemeingültigen. Dieser Charakter der Allgemeingültigkeit geht aber dem positiven Rechte ab.

Hierzu kommt noch folgende Ueberlegung: Wenn wir im positiven Rechte den Begriff des Rechts suchen, so müssen wir den Gegenstand, den wir suchen, bereits kennen. Andernfalls wüssten wir nicht was wir suchen.

Es verhält sich also mit der Erkenntnis des Rechts wie mit der Erkenntnis mathematischer Begriffe. Die Begriffe der Mathematik, wie das Dreieck, der Kreis, werden nicht erst durch Abstraktion aus den gegebenen, individuellen Dreiecken und Kreisen gebildet,

sondern sind a priori in der Vernunft vorhanden und werden in den konkreten Figuren, die sie veranschaulichen, wiedererkannt.

Auch wenn ein bestimmtes positives Recht völlig den Anforderungen der Gerechtigkeit entsprechen würde, so läge in einer derartigen Feststellung bereits die Beurteilung eines gegebenen historischen Zustandes durch eine ausserhalb der Erfahrung, des positiven Rechtes liegende Idee. Die Kenntnis des Rechtsbegriffs wäre also auch hier vorausgesetzt.

Die Unmöglichkeit der Ableitung der Rechtsidee aus dem positiven Recht führt Krause darauf zurück, dass das positive Recht immer ein Seiendes ist. Ein Wirkliches, ein Seiendes vermag aber an sich nichts über das Sollen auszusagen. Das positive Recht ist eine Tatsache, weiter nichts. Ob dieses positive Recht auch so wie es ist sein s o l l, ob ihm die Beschaffenheit der Richtigkeit zukommt, lässt sich ihm nicht entnehmen. Die Bewertung des positiven Rechts setzt die philosophische Erkenntnis des Rechtsbegriffs voraus.

Nach der allgemeinen Zurückweisung des Positivismus weist Krause die Unmöglichkeit nach aus dem positiven, historischen Recht durch A b s t r a k t i o n den Rechtsbegriff zu erhalten, unter der Annahme, dass dies grundsätzlich möglich wäre. Es erheben sich hier nämlich eine Reihe praktischer Schwierigkeiten, die ihren Grund letzten Endes darin haben, dass es an sich unmöglich ist, einen apriorischen Begriff a posteriori, durch Abstraktion, erhalten zu wollen. Die Abstraktion des Rechtsbegriffs aus dem positiven Recht setzt nämlich die genaue Kenntnis der Rechtsordnungen aller Völker und Zeiten voraus. Eine solche Kenntnis ist aber praktisch unmöglich. Ein durch Abstraktion gewonnener Rechtsbegriff wird demnach unvollständig sein, da er nicht unter Zugrundelegung des gesamten Rechtsstoffes gewonnen wurde.

Gewichtiger ist der folgende Einwand Krauses: Die positiven Rechte der Gegenwart und der Vergangenheit widersprechen sich oder zeigen zum mindesten grosse Verschiedenheiten. Es würde auch nichts ändern, sich, wie die Historische Schule vorschlägt, mit dem positiven Rechte e i n e s Volkes zu begnügen. Auch das einzelne positive Recht weist Widersprüche und Lücken auf und wandelt sich im Laufe der Zeiten. Schliesst man nun die sich widersprechenden Ansichten aus, so würde der Allgemeinbegriff des

Rechts an völliger Leerheit leiden und wenn umgekehrt alle Widersprüche in den Allgemeinbegriff aufgenommen würden, so würde er seinen abstrakten Charakter verlieren.

Die logische Folgerung des Rechtspositivismus ist deshalb nach Krause der Verzicht auf einen durch Abstraktion gewonnenen Rechtsbegriff und damit die Unmöglichkeit der Rechtswissenschaft.

Diesen Schluss, die völlige Gleichgültigkeit gegenüber dem Inhalt des Rechts, hat in der Tat der sich aus dem Rechtspositivismus entwickelnde Rechtsrelativismus gezogen.

Gegen Hegel im besonderen macht Krause dieselben Gründe geltend, die er gegen den Rechtspositivismus der Historischen Schule eingewendet hatte. Auch Hegel ist, wie Krause richtig erkennt, Postivist. Er hat die Philosophie nach einem Wort Krauses in reinen Empirismus verwandelt. Im Gegensatz zur Historischen Schule lehrt Hegel, dass der an sich vernünftige Inhalt des positiven Rechts noch der vernünftigen Form bedürfe. Hegel bringt zum Gegebenen also noch den Begriff, die dialektische Form hinzu. Doch gerade der Begriff und der Begriff des Begriffs kann, wie Krause bemerkt, nicht an Hand des positiven Rechts gefunden werden, weil er vor der Erfahrung gegeben ist.

Ein weiterer Unterschied der Hegelschen Rechtsphilosophie von der der Historischen Schule liegt darin, dass Hegel in seiner Gleichsetzung von Naturrecht und positivem Recht zu der Behauptung der Vollkommenheit des positiven Rechts gelangt. Die Kritik an den Einrichtungen des positiven Rechts erklärt Hegel für das müssige Gedankenspiel einiger Aussenseiter der Gesellschaft.

Krause weist dagegen darauf hin, dass die Unvollkommenheit des positiven Rechts bewiesen sei durch die Tatsache, dass die Gesetzgebung durch den Gesetzgeber selbst fortwährend verbessert werde.

Die Hegelsche Lehre von der Vollkommenheit des positiven Rechts setzt nach Krause voraus, dass die Menschheit bereits den Endzustand ihrer Entwicklung, ihre Reifezeit erreicht habe. Diese geschichtsphilosophische Voraussetzung seiner Behauptung kann Hegel nach Krauses Auffassung nicht durch einen Hinweis auf das positive Recht begründen, sondern nur durch eine rein philosophische Beweisführung.

Ebenso ist es unmöglich, die Vollkommenheit des positiven Rechts aus dem positiven Recht zu beweisen. Diese Behauptung setzt ja voraus, dass man bereits vor der Erkenntnis des positiven Rechts weiss, welches das vollkommene Recht ist. Hegel bedient sich denn auch, wie Krause feststellt, in seinem Nachweis der Vollkommenheit des Rechts des preussischen Staates rein metaphysischer Gründe.

Ebenso scharf wendet sich Krause gegen Hegels dialektische Entgegensetzung von Recht, Moral und Sittlichkeit, die auf die Vorstellung dreier Stufen des Rechts, das Recht des Individuums, der Gesellschaft und des Staates, hinausläuft. Das Recht des einzelnen ist nach dieser Auffassung etwas Zufälliges und Willkürliches, das seine Rechtfertigung erst in der Identität mit dem allgemeinen Willen erhält. Hegel schliesst aus dem höher gearteten Recht des Staates, dass es dem einzelnen nicht erlaubt sei, sich über das Recht des Staates zu erheben, es zu kritisieren oder ihm entgegen zu handeln. Krause macht gegenüber dieser Lehre von der höheren Sittlichkeit des Staates geltend, dass der einzelne auch als Glied des Staates ein freies, Gott unmittelbar verantwortliches Vernunftwesen bleibe. Hegels Lehre taste die Befugnis an „nur in eigener Einsicht und Ueberzeugung zu wollen und zu handeln."

Die Sittlichkeit der Gesellschaft stehe nicht über der Sittlichkeit des einzelnen, da sie durch die Einwirkung der Sittlichkeit und Vernunft der einzelnen gebildet werde. „Was wahr und gut und schön ist, wird eingesehen, geliebt und sittlich gewollt nach seiner eigenen Wesenheit abgesehen von der Persönlichkeit (Subjektivität) des Erkennenden und Wollenden, diese Person sei ein einzelner, eine Familie, ein Volk, eine Menschheit." (R. Ph., S. 417).

Weniger befriedigend ist Krauses Einstellung zur Geschichtsphilosophie Hegels.

Hegels Geschichtsphilosophie liegt die Frage zugrunde, ob in der Geschichte Vernunft und Fortschritt herrsche oder ob in ihr nur das blosse Walten des Zufalls zu erblicken sei. Hegel beantwortet die Frage optimistisch; er erblickt in der Geschichte eine sinnvolle Einheit, eine vernünftige Gesetzmässigkeit. Die Vernunft liegt in der Geschichte ohne das besondere Zutun der Menschen. Diese optimistische und rationalistische Deutung der Geschichte führt Hegel in der Rechtsphilosophie zur Gleichsetzung von Vernunftrecht und positivem Recht.

Krause bemerkt, dass diese der Rechtsphilosophie Hegels zugrunde liegende Geschichtsauffassung Hegel über den Rechtspositivismus hätte hinausführen sollen. Die Geschichtsphilosophie Hegels fusst, wie Krause mit Recht feststellt, auf metaphysischen Voraussetzungen. Hingegen vermochte Krause den optimistisch-rationalistischen Scheinidealismus, der Hegels Geschichtsphilosophie zugrunde liegt, nicht aufzudecken, weil er selbst bis zu einem gewissen Grade diese Auffassung der Geschichte teilte. Auch für Krause ist das Recht, wie wir noch sehen werden, der Ausdruck Gottes, und Gott verwirklicht das Recht in der Welt im Laufe der Geschichte [16]). Die geschichtliche Entwicklung führt durch den Willen Gottes, dem sich allerdings der Wille der Menschen aus freiem Entschluss zugesellen muss, zur Verwirklichung des Naturrechts. Der kritische Einschlag in Krauses Denken verhindert ihn, den Fortschritt ausschliesslich von einer dem menschlichen Willen fremden Macht zu erwarten. Trotzdem bleibt er — wohl unter dem Einfluss Schellings — in der scheinidealistischen Auffassung der Geschichte befangen.

Scheinidealistisch ist diese Auffassung, weil sie dem spekulativen Glauben an eine verborgene Macht huldigt, die von sich aus das Recht zur Geltung bringen wird. Die Verwirklichung des Rechts ist nach dieser scheinidealistischen Auffassung nicht eine Aufgabe der menschlichen Vernunft, sondern der Sieg des Rechts ist durch ein unabwendbares Schicksal bestimmt.

## VI. Die metaphysische Begründung des Rechts

Wie wir im Verlaufe unserer Darstellung der Lehre Krauses gesehen haben, nimmt dieser Schriftsteller eine vermittelnde Stellung ein zwischen dem rationalistischen Naturrecht und dem Rechtspositivismus Hegels und der Historischen Schule. Dieser synthetische Zug seiner Rechtsphilosophie erstreckt sich nicht nur auf das Verhältnis des Vernunftrechts zum positiven Recht, sondern auch auf die Begründung des Rechts.

16) Hierin nähert sich Krauses Gottesbegriff sehr stark Hegels Lehre vom Weltgeist.

Das Naturrecht der Aufklärung hatte seit Grotius das Recht von der Religion geschieden. Bei Kant und dem jüngeren Fichte finden wir eine Rechtsphilosophie, die nur mittelbar, auf dem Umwege über die Ethik spekulativen Charakter aufweist. In seinem 1813 erschienenen Werk „Staatslehre" hat Fichte den Standpunkt der kritischen Philosophie verlassen und seiner Rechtslehre eine metaphysische Grundlage gegeben. Die Vertreter des objektiven und absoluten Idealismus, Schelling und Hegel, begründeten die Rechtsphilosophie im Rahmen ihres Systems ebenfalls metaphysisch.

Krauses vermittelnder Standpunkt liegt nun darin, dass er wie in der Wesenlehre (Metaphysik) die kritische und die spekulative Methode miteinander verbindet.

Die kritische Methode nennt er die subjektiv-analytische, weil sie vom Subjekt ausgeht und vom Niederen zum Höheren fortschreitet. Die spekulative Methode nennt er metaphysisch-synthetisch, weil sie von Gott ausgehend bis zu der kleinsten Einheit, dem Individuum, vordringt. Alle rechtsphilosophischen Systeme lassen sich nach Krause in subjektiv-analytische und metaphysisch-synthetische einteilen.

Das Verhältnis der subjektiv-analytischen zur metaphysisch-synthetischen Methode bestimmt Krause folgendermassen: Die beiden Methoden schliessen sich nicht aus, sondern die synthetische Methode bildet die Ergänzung der analytischen. Die synthetische Methode ist die Weiterführung der durch die subjektive Methode gewonnenen Erkenntnisse über den Kreis des Endlichen hinaus [17]).

---

[17]) Das Verhältnis der beiden Methoden ist in Krauses System nicht ganz klar. Geht man nämlich vom besonderen (Ich, Natur) aus, so fragt man sich, wie erklärt sich die besondere Erscheinung? und kommt regrediens zum allgemeinen (Gott). Im zweiten Fall setzt man das Allgemeine und zeigt von hier aus progrediens das Besondere erklärt und begründet. Das ist eine systematisch verschiedene Methode, doch sachlich ist die Methode nicht verschieden. Wenn man das Ergebnis gefunden hat, ist der sachliche Zusammenhang zwischen Gott und Ich oder Gott und Natur nur einer. Ist es ein vernünftiger Zusammenhang, so muss die regrediente Methode zeigen, dass das Besondere eines allgemein vernünftigen Grundes bedarf, und die progrediente Methode muss zeigen, dass das Allgemeine Grund des Besonderen ist.

Genau betrachtet handelt es sich bei der Anwendung der regredienten und der progredienten Methode nicht um die Begehung zweier Wege, sondern um die Begehung desselben Weges in beiden Richtungen. Die

Die analytische Methode, die er selbst im 1. Teil seiner Rechtsphilosophie anwendet, besteht nach seiner Erklärung in der Erkenntnis des Rechts durch reine Beobachtung unserer selbst als Vernunftwesen. Die Grundlage der analytischen Betrachtung ist also nicht die individuelle Persönlichkeit, sondern das Ich, soweit es vernünftig ist. Die Analyse des reinen Bewusstseins darf deshalb nicht auf Gefühle, sondern lediglich auf den „reinen Bestand des selbständig bewussten Gedankens" Rücksicht nehmen. Die analytische Ableitung des Rechtsbegriffs muss sich auch ganz unabhängig halten von allen Einflüssen des positiven Rechts. Ebenso wenig darf sich der Analytiker in seiner Beweisführung auf ein ausserhalb der Vernunft Liegendes berufen, sei dies eine Autorität oder eine angeblich göttliche Offenbarung.

Die analytische Methode zeigt, dass der Begriff des Rechtes im Ich enthalten ist. Die Begründung des Rechts erfolgt in dem Satze: „So wahr das Ich ist, so wahr ist auch das Recht" (R. Ph.).

Krause sucht nun nachzuweisen, dass die analytische Methode, die reine Selbstbeobachtung, nicht ausreicht für die Begründung und Erkenntnis des Rechts.

Das analytisch aufgefundene Rechtsprinzip stützt sich auf die Vernunft, deren Herkunft selbst dunkel ist.

Das Ungenügen der analytischen Methode zeigt sich ferner darin, dass sie uns über viele rechtliche Entscheidungen, die nicht unmittelbar die Vernunft selbst betreffen, im Unklaren lässt. Der in der Analyse des Ichs gewonnene Rechtsbegriff hat eben nur für das Ich Geltung. Das Recht ist aber auch durch die Natur be-

---

beweisende Kraft des Ergebnisses wird durch die Begehung desselben Weges in beiden Richtungen nicht erhöht, wie Krause fälschlich annimmt. Das Ergebnis ist nur leichter zu erlangen für den im Besonderen oder im Allgemeinen noch Befangenen. Die Begehung desselben Weges in beiden Richtungen bedeutet deshalb bloss eine psychologische Erleichterung in der Auffindung des Ergebnisses. Vgl. Wenzl, Philosophie als Weg, 1938.

Doch wäre es ein Irrtum anzunehmen, man könne denselben Gegenstand ebenso gut induktiv aus Tatsachen (regrediens) erklären wie deduktiv aus Prinzipien (progrediens). Der Geist und der Gegenstand der Forschung ist hier jedesmal ein anderer. Im ersten Fall handelt es sich um empirische Kausalität, im zweiten Fall um apriorische Rationalität. Vgl. Burckhardt, System und Methode des Rechts, S. 76.

stimmt. Das Recht, soweit es auf die Natur Bezug hat, kann nicht von der Erkenntnis des Ichs aus erkannt werden, weil die Natur sich wesentlich vom Ich unterscheidet. Die Natur kann nur von der Metaphysik aus erkannt werden. Die Metaphysik hat auch eine Reihe anderer für das Recht wichtiger Fragen zu lösen, so die Frage nach der Endlichkeit des Ichs, dem Verhältnis von Leib und Seele u. a. m.

Das philosophische System Krauses, der Panentheismus, legt übrigens eine metaphysische Begründung des Rechts ohnehin nahe. Gott ist nach der panentheistischen Auffassung das oberste Prinzip, also auch der Grund des Rechts.

Es kann Krause nicht bestritten werden, dass das Recht eine Reihe von Fragen stellt, die von der Rechtswissenschaft und der Rechtsphilosophie selbst nicht beantwortet werden können.

So stellt sich, wie Krause erwähnt, besonders im Strafrecht bei der Frage der Todesstrafe das Problem der Endlichkeit der menschlichen Natur. Gewisse Fragen des Eherechts setzen eine naturphilosophische Erkenntnis voraus. Doch darüber besteht, was Krause übersieht, auch bei den Gegnern der spekulativen Philosophie kein Zweifel. Die Frage ist vielmehr die, ob unsere Vernunft nicht ausreicht, um zu einer genügenden Erkenntnis der Natur zu gelangen. Selbst wenn dies nicht der Fall wäre, so wäre immer noch zu prüfen, ob Metaphysik überhaupt möglich ist. Eine positive Lösung dieser Frage glaubt Krause in seiner Wesenslehre gegeben zu haben, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann.

Der zweite, synthetische Teil der Rechtsphilosophie Krauses steht dem ersten Teil im allgemeinen an Tiefe nach. Krause zeigt hier eine romantische Vorliebe für die Mystik. So spricht er in Anlehnung an die phantastische Mystik Swedenborgs von einem Recht der Geisterwelt, von einem Recht der Menschheit im Weltall usw.

Wie in der analytischen Erkenntnis die Form des Beweises war: „Es ist das Recht, so wahr ich mein selbst bewusst bin, so wahr ich ein endliches Vernunftwesen bin“ (R. Ph., S. 187), so ist in der synthetischen Grundlegung des Rechts die Form des Beweises: „So wahr Gott Gott ist, so wahr ist auch die Idee des Rechts.“

In welchem Verhältnis steht nun die Rechtsidee zu Gott? Nach Krause ist das Recht eine Grundwesenheit Gottes.

Er begründet diese These mit seiner Lehre vom inneren Recht. Es besteht im Wesen Gottes eine gegenseitige Bedingtheit des Wollens, Denkens und Empfindens, die vom freien Willen, der Freiheit Gottes abhängt. Nun lautet aber die Definition des Rechts bei Krause: Das Recht ist das organische Ganze der von der Freiheit abhängigen Bedingungen des Vernunftlebens. Nach diesem Begriff gibt es ein inneres Recht Gottes und somit ist das Recht eine Wesenheit (Eigenschaft) Gottes.

Der Beweisführung Krauses liegt jedoch eine quaternio terminorum zugrunde. Er verwendet den Begriff Recht, der eine Ordnung der Menschen bezeichnet, für etwas völlig anderes, nämlich für das Verhältnis des Wollens, Denkens und Empfindens in Gott.

Wie das Vernunftleben Gottes eine Einheit, ein Organismus ist, so ist auch das Recht, das nach Krause jenes regelt, eine organische Einheit. Als Grundwesenheit Gottes ist das Recht ferner in Uebereinstimmung mit den anderen Grundwesenheiten Gottes, mit der Sittlichkeit, der Schönheit, der Liebe.

Diese Lehre von der Harmonie des Rechts mit der Ethik und Aesthetik ist für den spekulativen Rationalismus der Metaphysik Krauses sehr charakteristisch.

Weiter sind die an Gott aufgefundenen Kategorien der Einheit, Ganzheit, des Daseins, des Grundes auch Kategorien des Rechts.

Schliesslich baut Krause auf der Lehre vom Recht als der Wesenheit Gottes auch seine Geschichtsphilosophie auf.

Er bestimmt die Verwirklichung des Rechts als eine unendliche Aufgabe Gottes. An dieser Stelle ergibt sich für den Panentheismus Krauses die Notwendigkeit einer Erklärung des Unrechts. Aehnlich wie Hegel erklärt er das Unrecht in der Welt als unwesentlich und akkidentiell. Das Unrecht ist durch den schlechten Willen der Menschheit bedingt. Der Sieg des Rechts ist aber trotzdem gewiss, weil das Recht als Grundwesenheit Gottes auch eine Grundwesenheit der Welt ist. Gott verwirklicht das Recht im Laufe der Menschheitsgeschichte. Die geschichtliche Entwicklung, an deren Anfang wir stehen, schliesst ab mit der Verwirklichung des Naturrechts in einem die ganze Menschheit umfassenden Staate.

## VII. Krause und das christliche Naturrecht

Zwischen dem christlichen Naturrecht und der Rechtsphilosophie Krauses besteht eine enge Verwandtschaft. Nach Krauses eigenem Urteil ist dies besonders der Fall bei der Naturrechtslehre Thomas von Aquins.

In der Tat ist die Uebereinstimmung zwischen Krauses System und der Lehre des Aquinaten auffallend gross, was umso bemerkenswerter ist, als Krause seine Rechtsphilosophie vor einer eingehenden Kenntnis der Schriften Thomas von Aquins verfasst hat.

Das christliche Naturrecht betrachtet das Recht als eine auf Gottes ewigem Willen beruhende, natürlich-sittliche Weltordnung. Diese Auffassung des Rechts als eines Teils der göttlichen Weltordnung hat Krause im zweiten, synthetischen Teil seiner Rechtsphilosophie ebenfalls vertreten. Im Unterschied zu gewissen Scholastikern beruht für Krause das Recht jedoch nicht auf dem *beliebigen* W i l l e n Gottes, sondern es stellt eine W e s e n h e i t (Grundeigenschaft) Gottes dar. Der Inhalt der Rechtsordnung ist bei Krause kein beliebiger, von Gott willkürlich gesetzter. Gott will das Recht und verwirklicht es, weil das Recht Gottes Wesenheit ist. Die Verbindlichkeit des Rechts beruht demnach auf dem gerechten Willen Gottes.

Krause lehnt die Lehre vom Gesellschaftsvertrag ab, wonach die Verbindlichkeit des Rechts auf dem Willen der Gesamtheit beruht. Der Wille der Gesamtheit oder einer Mehrheit ist eine blosse Tatsache und vermag die Verbindlichkeit des Rechts nicht zu begründen. Der Wille Gottes dagegen ist nach seiner Auffassung nicht eine blosse Tatsache, ein Wille im psychologischen Sinn. Der göttliche Wille ist der Wille eines sinnvoll Wollenden, er ist lebendige Vernunft.

In der analytischen Erkenntnis des Rechts folgt Krause im Gegensatz zum christlichen Naturrecht den Anschauungen des Naturrechts der Aufklärung. Das Naturrecht der Aufklärung hat seit Grotius an der Unabhängigkeit der Rechtsphilosophie von der Religion festgehalten. Das Naturrecht der Aufklärung geht nicht von der Erkenntnis Gottes aus, sondern sucht das Recht entweder empirisch aus den Bedürfnissen und Trieben des Individuums oder

kritisch aus der vernünftigen Natur des Menschen zu begründen [18]). Die materiellen Sätze des Naturrechtskodex leitet das Naturrecht der Aufklärung ebenfalls aus den Bedürfnissen der Menschen oder aus der Vernunft des Individuums ab.

Das christliche Naturrecht betrachtet dagegen als Erkenntnisquelle des Rechts einerseits die Vernunft des Menschen, das natürliche, sittliche und rechtliche Empfinden der Menschen und andererseits die göttliche Rechtsoffenbarung. Die Rechtsoffenbarung ist in der Bibel, in den Gesetzen des Dekalogs und in den Geboten Christi enthalten.

Obschon Krause im 2. metaphysischen Teil seiner Rechtsphilosophie das Recht auf die Wesenheit Gottes zurückführt, lehnt er doch die Anerkennung einer Rechtsoffenbarung ausdrücklich ab. Die menschliche Vernunft bedarf keiner Offenbarung, um das Recht zu erkennen; sie kann es unmittelbar als Wesenheit Gottes erkennen [19]).

Völlig einig mit dem christlichen Naturrecht ist Krause in der Ablehnung des Zwangscharakters des Rechts.

Mit der Lehre Thomas von Aquins zeigt Krauses System ausser den mit dem gesamten christlichen Naturrecht gemeinsamen Zügen noch einige weitere, höchst interessante Uebereinstimmungen.

Erstens entspricht die Mittelstellung, die Thomas in seiner Lehre von der Gemeinschaft zwischen Universalismus und Individualismus einnimmt, ganz der Stellungnahme Krauses.

Für Thomas wie für Krause ist nur das Individuum Substanz, die Gemeinschaft niemals. Dagegen sind nach der Ansicht beider Staat und Familie nicht nur grad-, sondern wesensverschiedene Formen der Vergesellschaftung. Sie sind durch ihre Aufgabe und ihre Struktur eindeutig voneinander abgehoben. Dieser Seinsverschiedenheit entspricht auch eine Verschiedenheit des Rechts des Staates, der Familie und des Individuums. Die Gemeinschaft ist dem Individuum übergeordnet, das Individuum ist Glied der Gemeinschaft. Der Substanzcharakter des Individuums verhindert aber ein völliges Aufgehen des einzelnen in der Gemeinschaft, wie es zum Beispiel Hegel lehrt.

---

18) Vgl. Larenz, Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, S. 79.

19) Erkenntnis ist hier als Wesensschau im Sinne der Krauseschen Metaphysik zu verstehen.

Auch in der Fassung des Rechtsbegriffs berühren sich die beiden Systeme. Thomas fasst den Rechtsbegriff nicht wie Kant und Fichte negativ und formell als eine Beschränkung der Freiheitssphäre des einzelnen, sondern das Recht ist für ihn die Summe der Bedingungen der Vernunftzwecke der Menschen. Die Entfaltung der Persönlichkeit, die Erfüllung der Vernunftzwecke wird durch die Gemeinschaft ermöglicht, das Recht ist deshalb in der Hauptsache auf das Gemeinwohl gerichtet[20]). Bei Krause findet sich eine dem Sinne, wenn nicht dem Wortlaute nach ähnliche Definition des Rechts als der Einheit der von der Freiheit abhängigen Bedingungen des Vernunftlebens der Menschen.

Noch bemerkenswerter ist aber die Aehnlichkeit der beiden Systeme in der Bestimmung des Verhältnisses des Rechts Gottes zum menschlichen positiven Recht. Nach Krause ist die göttliche Gerechtigkeit vor dem Gegensatz der Idee des Rechts und dem gegebenen positiven (geschichtlichen) Recht. Der Einteilung des Rechts, die Thomas vornimmt, entspricht diese Auffassung Krauses.

Thomas unterscheidet das ewige, das natürliche, das menschliche und das göttliche Gesetz.

Unter dem ewigen Gesetz versteht er die in der höchsten Vernunft Gottes begründete Weise der göttlichen Weltregierung. Dieses ewige Gesetz entspricht Krauses „Recht Gottes".

Das natürliche Gesetz ist das allgemeine Gesetz aller endlichen Vernunftwesen. Es ist das ewige Gesetz innerhalb der Schranken der Endlichkeit. Die Einsicht in das natürliche Gesetz ist durch die blosse Vernunft möglich. Das natürliche Gesetz oder Naturrecht im eigentlichen Sinne ist auch den Heiden zugänglich. Das natürliche Gesetz ist bei Krause die Idee des Rechts ohne Kenntnis der Gegebenheiten; der allgemeine, unwandelbare Teil des Naturrechts.

Drittens unterscheidet Thomas das menschliche Gesetz. Es ist die weitere Ausführung des allgemeinen, natürlichen Gesetzes unter Berücksichtigung der individuellen Gegebenheiten. Dieses Gesetz ist völlig individualisiert und bestimmt. Aus diesem Grunde ist es auch dem Irrtum unterworfen und wandelt sich mit dem Wechsel der historischen Gegebenheiten.

---

20) Vgl. Einführung zu Thomas, Summe der Theologie, Bd. III, S. XCVIII, XCIX bis CII; Krause, R.Ph., S. 389.

Das menschliche Gesetz entspricht den Anforderungen, die Krause an das Naturrecht stellt: Es ist ein nach den historischen Umständen bestimmtes, den individuellen Fällen angepasstes Naturrecht. In der Hervorhebung der Berücksichtigung des empirisch Gegebenen und Individuellen liegt die interessanteste Parallele in Thomas System zur Rechtsphilosophie Krauses. Thomas nimmt hier dieselbe vermittelnde Stellung zwischen Rationalismus und Positivismus ein wie Krause [21]).

Das göttliche Recht, das Thomas als vierte Art von Recht einführt, kommt im System Krauses nicht vor. Unter göttlichem Recht versteht Thomas die göttliche Rechtsoffenbarung, das Gesetz Moses und der Evangelien. Mit dieser Annahme fällt Thomas in einen Rechtspositivismus zurück, den Krause als mit der Autonomie der Vernunft unvereinbar abgelehnt hat.

Da der Dekalog und die Vorschriften der Evangelien einen vollständigen und unabänderlichen Kodex darstellen, verfällt Thomas in den rationalistischen Fehler, einen unabänderlichen und bis in die Einzelheiten reichenden Naturrechtskodex anzunehmen. Thomas begründet allerdings die Notwendigkeit des Naturrechtskodex viel tiefer als die Rationalisten.

Im Festhalten am Dekalog und an den Evangelien als Rechtsoffenbarung liegt wohl auch der Grund, weshalb das christliche Naturrecht bis heute die rationalistische Idee eines Naturrechtskodex nicht aufgegeben hat.

---

21) Eine ganz ähnliche Ansicht äussert der katholische Naturrechtler Karl Petraschek in seinem „System der Rechtsphilosophie“ (1933). Die Grundsätze des Naturrechts sind für ihn nicht unmittelbar anwendbar. Sie müssen zuerst konkretisiert, individualisiert werden. Das Naturrecht ist nach Petraschek ein „mittelbar anwendbares oder potentielles positives Recht“. Der strenge Dualismus zwischen Naturrecht und positivem Recht, der rationalistische Standpunkt, der z. B. die Naturrechtslehre Cathreins kennzeichnet, ist damit aufgegeben.